

Lo propio y lo otro: culturas materiales desde múltiples perspectivas

Beatrix Hoffmann

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Alemania

hoffmann.bea@gmx.de, bihde@uni-bonn.de

Introducción

Actualmente la exploración de testimonios de la cultura material desde múltiples perspectivas es un *sine qua non* del trabajo de museos, especialmente de museos etnográficos. Es el objetivo de este artículo presentar tres ejemplos etnográficos de una aplicación de este método para mostrar que el conocimiento sobre culturas materiales de grupos indígenas puede ampliarse enormemente gracias a este método. La oferta de múltiples perspectivas en el museo facilita la percepción diferenciada de una sociedad, su historia y cultura. Estas múltiples perspectivas se logran por medio de la aplicación de métodos participativos, tales como la inclusión de personas no expertas en la exploración de las colecciones y en la preparación de exposiciones, tareas propias de los museos. Para los museos etnográficos la aplicación de métodos participativos es particularmente importante porque las colecciones tienen un carácter único. Este carácter es resultado de las estrechas relaciones internas y externas que las diversas sociedades, tanto nacionales como étnicas mantienen con los objetos y las colecciones de estos museos. A estas sociedades que tienen museos etnográficos las llamaremos aquí ‘sociedad preservadora’.¹ A los grupos sociales que están representados en los museos etnográficos por medio de su cultura material u otros testimonios culturales los llamaremos ‘comunidades de origen’.

A diferencia de los museos etnográficos, existe entre las colecciones de los museos por ejemplo los de historia local o nacional, solo una relación con la ‘sociedad preservadora’, que tiene principalmente un carácter émico.

El lazo estrecho de relaciones émicas y éticas entre diferentes sociedades y las colecciones de los museos etnográficos se convierte en el tema central de estos museos: la representación del culturalmente otro. De allí resulta que para la ‘sociedad preservadora’ los objetos etnográficos sean exofactos, con los cuales uno se relaciona desde fuera y que es caracterizada como ética. No obstante, la ‘sociedad preservadora’ mantiene también una relación émica con estos objetos que fueron transformado en endofactos exógenos

1 Quisiera proponer aquí este término como suplemento al concepto de las ‘comunidades de origen’, para remitir a y nombrar las sociedades, que coleccionan y mantienen en sus museos testimonios culturales de otras sociedades.



por su integración en colecciones etnográficas y por los nuevos significados que conllevó esta inclusión.

Feest (2012: 257) entiende bajo endofactos artefactos producidos y usados por la misma sociedad. Mientras que en el caso de los exofactos no existe una congruencia entre la sociedad productora y la sociedad utilizadora. En el contexto actual se ha ampliado el significado de endofacto. La producción del artefacto u objeto no se limita a su existencia física sino se expande hacia la producción de sus significados. Como endofactos, los objetos etnográficos forman parte de la memoria cultural de la 'sociedad preservadora'. Estos objetos representan el encuentro y el discurso con el culturalmente ajeno.

Las 'comunidades de origen' mantienen en primer lugar una relación émica con documentos de su cultura que se conservan en museos etnográficos de otras sociedades. Pero en una perspectiva diacrónica ellos también pueden tener una relación ética con estos documentos porque representan la cultura de sus antepasados. Pero en contraste en las 'sociedades preservadoras' se transmiten rostros de la cultura de una a la otra generación. A través por ejemplo del comportamiento, de la educación o del lenguaje² existe una conexión cultural permanente, de acuerdo con Bourdieu y su concepto de actitud (1970, 1979).

Además, desde la perspectiva de sus productores, los objetos etnográficos del museo representan también la confrontación con el otro o el ajeno, pues los coleccionistas que adquirieron estos objetos para las colecciones de los museos eran agentes externos.

El primer ejemplo de este artículo explica, basándose en la crítica de Kasfir (1984: 164-187) del concepto de 'una tribu – un estilo' (*one tribe – one style*) cómo se reflejan los lazos culturales y las relaciones inter-étnicas en la cultura material. El concepto de 'una tribu – un estilo' se desarrolló ya en las primeras décadas de existencia de la etnología como ciencia y se basa en una perspectiva ética de las colecciones etnográficas. Partiendo del estilo (el conjunto de forma, color, material y decoración, por ejemplo) el concepto trata de relacionar el origen de un objeto exclusivamente con un solo grupo indígena. De allí resulta la exclusión de contextos complejos y en transformación en cuanto a la creación, el origen, el significado y la historia de los objetos. Hasta el presente este concepto guía –por lo menos parcialmente– los sistemas de ordenamiento de las colecciones y exposiciones de los museos etnográficos.

Tomando como ejemplo la cestería, explicaremos cómo se fueron entrelazando tradiciones estilísticas de diferentes grupos indígenas. Teniendo en cuenta estos entrelazamientos resulta inaceptable seguir adjudicando unilinealmente el origen de ciertos objetos a un solo grupo indígena. Visto desde esta perspectiva, tales conclusiones son una reducción inaceptable de las informaciones sobre el origen y el significado de una pieza.

2 El lenguaje se refiere aquí no solo un idioma particular, sino a todas las variantes que se hablan en un grupo social.

Teniendo en cuenta el concepto de la materialidad, se tomará el segundo ejemplo para explicar cómo se vinculan objetivos éticos y émicos. El ejemplo se basa en objetos, que están hechos de cuentas de vidrio. En este contexto, materialidad es la objetivación de relaciones y procesos históricos y culturales mediante las cualidades de un objeto, tanto en su estructura y forma, como en su color u olor.

Finalmente, tomando como ejemplo objetos anteriormente usados por chamanes en ceremonias de curación, se analizará el cambio de una relación émica a una relación ética que tiene lugar entre miembros de una 'sociedad de origen' y los objetos de sus antepasados existentes en colecciones etnográficas. Este cambio remite a procesos históricos que han transformado la identidad cultural de 'sociedades de origen'. A causa del cambio identitario se transformó también la relación de los indígenas actuales con la cultura de sus antepasados, visible en la relación con sus testimonios materiales.

Arte de la cestería como reflejo de las relaciones sociales

Como dos de los ejemplos de este artículo se refieren a la cultura material de los apalaí-wayana y de los tiriyo, se hacen da a continuación unas breves anotaciones acerca de los dos grupos. Tanto los apalaí-wayana como los tiriyo pertenecen al grupo lingüístico caribe. Ambos grupos viven en la región transnacional de las Guayanas, en su mayoría en la Serra do Tumucumaque, situada en la remota región fronteriza entre Brasil y Surinam. Además, una parte de los apalaí-wayana vive también en la Guayana Francesa.

Tanto los apalaí-wayana como los tiriyo emigraron a esta región alta de la Serra desde el fin del XIX retirándose ante la presencia cada vez más masiva de caboclos, caucheros, colectores de castaña y buscadores de oro (Frikel 1971: 7; Barbosa & Morgado 2003). Estos grupos entraron en las áreas de asentamiento indígena causando innumerables encuentros violentos con sus habitantes originales. Poco a poco los grupos indígenas afectados por estos encuentros violentos migraron desde los cursos medios a las cuencas de los ríos en cuyos márgenes se asentaron. En el caso presente el principal lugar de asentamiento era la Serra do Tumucumaque, una región montañosa que forma la línea divisoria de drenaje de los afluentes del río Amazonas y el mar Atlántico. Allí vivieron los apalaí-wayana y los tiriyo hasta la mitad del siglo XX en una zona retirada de los centros urbanos, ya que en aquellos tiempos se llegaba solamente en barco a la Serra do Tumucumaque (Mielert 1980: 85). Un viaje, por ejemplo, de la desembocadura del río Trombetas hasta la cuenca de uno de sus afluentes en la Serra do Tumucumaque tardaba hasta 12 o 13 semanas, dependiendo de las condiciones fluviales (Kockmeyer 1980).³

3 Nimuendajú, que viajó río arriba hacia la Serra do Tumucumaque en 1915 para visitar los *apalaí*, también mencionó, que de vez en cuando necesitaban hasta cinco días para cruzar una región de raudales o una cascada grande (MKB, Archivo Felix Speiser).

Numerosas cataratas y raudales hacían estos viajes prolongados muy peligrosos y difíciles. Hasta principios del siglo xx los indígenas de la Serra do Tumucumaque solo tenían pocos contactos directos con las sociedades nacionales de Brasil, Surinam y de la Guayana Francesa y con los habitantes de los centros urbanos (Frikel 1971: 9). Ya desde el fin del siglo xviii estos contactos estaban mediados en su mayoría por los ‘cimarrones’ (Frikel 1961: 4-6), denominación para los descendientes de antiguos esclavos de origen africano que escapaban de las haciendas y vivían retirados en la selva de las regiones guayanesas. Una parte de la economía de los ‘cimarrones’ consistía en su función de intermediarios entre la población indígena del interior y la población de las regiones costaneras facilitando el trueque de bienes producidos o vendidos por cada grupo. Los ‘cimarrones’ realizaban el intercambio de estos bienes y viajaban como comerciantes por la región de las Guayanas. A los indígenas les llevaban herramientas de hierro, cuentas de vidrio y telas de algodón y llevaban productos naturales como *casave* (harina de la yuca), y también hamacas de algodón a las zonas de la costa.

Hacia fines del siglo xix y comienzos del xx los apalaí-wayana solo tenían esporádicamente contactos directos con los viajeros europeos que llegaron a las Guayanas para explorar la región: tanto su geografía y naturaleza como su población indígena. Entre los viajeros y científicos que encontraron los apalaí-wayana estaban Jules Crevaux (1877), Henri Coudreau (durante su exploración de la Sierra de Tumucumaque entre 1887 y 1891),⁴ Claudius Henricus de Goeje (1904 y 1907),⁵ Curt Unkel Nimuendajú (1915) y Felix Speiser (1924).⁶ No existe información sobre el contacto de los tiriyo con estos viajeros. Gracias a informaciones detalladas es probable que de Goeje hubiera visitado a los tiriyo o por los menos encontrara a algunos de ellos durante sus viajes (Grupioni 2005). Además, al menos algunas piezas de las colecciones etnográficas que se guardan en el *Museum für Völkerkunde Dresden*⁷, *Linden-Museum Stuttgart*⁸ y el *Musée du Quai Branly*⁹ remiten a contactos entre viajeros europeos y los tiriyo. Por lo tanto hasta el momento, no existe información confirmada de contactos entre los tiriyo y europeos anteriores al viaje del misionero franciscano Protásio Frikel (1912-1974), quien llegó en los cincuenta a la Serra do Tumucumaque (Hoffmann 2014: 24; Frikel 1971: 5, 1973).

En 1959/60, esta región remota fue conectada con los centros urbanos de Brasil y Surinam a causa de la construcción de pistas de aterrizaje por las Fuerzas Aéreas de

4 Crevaux y Coudreau iniciaron sus viajes en la Guayana Francesa (Crevaux 1883; Coudreau 1893).

5 De Goeje inició sus viajes en Surinam (Goeje 1906, 1908).

6 Nimuendajú y Speiser visitaron los apalaí-wayana solo en el territorio brasileño (Speiser 1926).

7 La colección de los hermanos Schomburgk, que fue creada entre 1836 y 1843 incluye unos cinco objetos de los tiriyo.

8 La colección Duttenhofer contiene unas piezas de los tiriyo, que fueron colectadas al fin del siglo xix, antes del año 1888.

9 Este museo conserva unas piezas tiriyo, entregadas al museo en 1881 por Crevaux.

Brasil. Desde entonces un viaje a la región donde viven los apalaí-wayana y tiriyo no tarda ya varias semanas, sino solo unas horas. Rápidamente se establecieron contactos frecuentes y mucho más estrechos entre representantes de las sociedades nacionales y los grupos indígenas asentados en la región. Estos contactos casi permanentes –llevados a cabo por militares, misioneros, científicos y viajeros– causaron un cambio cultural ostensible tanto entre los apalaí-wayana como entre los tiriyo. Los militares y misioneros que vinieron a la Serra do Tumucumaque se quedaron allí por mucho tiempo, pero también aventureros como Manfred Rauschert (1928-2006) vivieron por muchos años con los indígenas, en este caso con los apalaí-wayana. Otros se quedaron solo unas semanas o pocos meses, como Protásio Friel (1912-1974) o Josef Fittkau (1927-2012) –un biólogo alemán que llegó a la región en los años 1960 para realizar investigaciones limnológicas–.

Sobre todo, la presencia de los misioneros franciscanos causó entre los tiriyo del lado brasileño de la Serra do Tumucumaque un cambio grave en sus formas de asentamiento. Ellos vivieron hasta la mitad del siglo xx en pequeños caseríos, llamados *pata* en su lengua, con 30 personas como máximo (Mielert 1980: 86). Con la presencia de los misioneros franciscanos a partir de 1960, los tiriyo mudaron sus asentamientos a lugares más cerca de la misión. Solo cinco años después casi todos los tiriyo vivían alrededor de la misión.

Durante los años sesenta el Estado brasileño realizó con referencia a los indígenas de su territorio una política de ‘pacificación’ para tener acceso a las regiones pobladas por ellos. Una de las estrategias de los indígenas consistía en retirarse a regiones remotas pero ya bajo un cierto control del Estado, como la Serra do Tumucumaque o el Alto Xingú.¹⁰

Esta política afectó muy gravemente a los tiriyo, porque en el territorio de la Serra do Tumucumaque ya existía una Terra Indígena: en 1968 los kaxuyana¹¹ y un grupo de los hixkariyana¹² habían sido trasladados a esta región. Ellos también vivían cerca de la misión. Esto condujo a estrechos contactos culturales entre los tres grupos. En cuanto a su modo de vivir en los años 1960, los apalaí-wayana no se veían confrontados con procesos de transformación tan radicales como los tiriyo, en su mayoría los apalaí-wayana seguían viviendo en sus aldeas. Pero, se pudo observar un cambio en sus prácticas matrimoniales causado por la creciente presencia de diferentes grupos indígenas en su vecindad. El modo de casamiento de los apalaí-wayana está marcado por

10 En ambas regiones el Estado brasileiro ha establecido Parques Indígenas durante los años sesenta. El *Parque Indígena do Xingu* fue creado en 1961 (Povos indígenas no Brasil s.d.) y en 1968 se fundó el *Parque Indígena de Tumucumaque* (Grupioni 2005).

11 Los kaxuyana son un grupo de la lengua caribe, que vivieron hasta la mitad del siglo XX en los márgenes del río Cachorro, un afluente del río Trombetas.

12 Los hixkariyana son un grupo también de la lengua caribe, que vivieron hasta la mitad del siglo XX en los márgenes del río Nhamundá.

prácticas exolingüísticas, hasta el siglo xix los apalaí y wayana formaban dos grupos diferentes, cada uno conformado por varios grupos diferentes que fueron uniéndose poco a poco por matrimonios entre ellos. Por eso, desde el siglo xx se consideran estos grupos solamente como una unidad social. A su vez, ellos comenzaron a elegir sus cónyuges entre los otros grupos indígenas de su vecindad, favoreciendo a los tiriyo.

Hasta el presente, la cultura material tanto de los apalaí-wayana como de los tiriyo, muestra el patrón cultural de los pueblos caribe-hablantes. Entre los objetos característicos se cuenta por ejemplo una gran variedad de cestería, hecha de *arumã* (*Ischnosiphon spp.*) o de paja de palma así como los bancos usados por los chamanes durante sus secesiones (Figura 1a-c).



Figura 1a. Silla de madera (tiriyo) (foto: Beatrix Hoffmann, 2015.
Museum der Kulturen Basel, col. Friel, aprox. 1953-1963.
No. de Inventario IVc 10843).



Figura 1b. Cesta de *arumã* (tiriyó) (foto: Beatrix Hoffmann, 2012. MPEG, Belém, col. P. Friel, 1971. No. de Inventario 7499).



Figura 1c. Cesta de *arumã* (tiriyó) (foto: Beatrix Hoffmann, 2012. MPEG, Belém, col. P. Friel, 1975. No. de Inventario 12496).

En las colecciones etnográficas tanto de los apalaí-wayana como de los tiriyo se encuentran objetos de cestería para servir comida seca y caliente, como carne o yuca asada. A este tipo de cestería, usado como plato, pertenecen dos tipos de abanicos y un tipo de esteras (Figura 2 a-c). Los abanicos, uno en forma semicircular y el otro en forma rectangular se usan también para mantener el fuego encendido. Los abanicos semicirculares están hechos de paja de la palma *murumuru* (*Astrocaryum murumuru*). Esta palmera es muy común en la Amazonía y los indígenas usan su paja para producir una gran variedad de cestería. Abanicos parecidos a este tipo usados por los apalaí-wayana y los tiriyo se encuentran entre la cultura material de varios grupos indígenas de las Guayanas. Según su origen, los abanicos muestran ciertos rasgos distintivos en cuanto al diseño o a aspectos tecnológicos. Estas diferencias son tan claras, que se reconoce la procedencia cultural de diferentes tipos de abanicos. Pero en cuanto a la apariencia de los abanicos semicirculares de los apalaí-wayana y de los tiriyo no se puede distinguir su origen. Solo basándose en la información del colector se puede asignar un abanico de este tipo a uno de los dos grupos indígenas y su cultura material. Este ejemplo muestra muy claramente la problemática del concepto de ‘una tribu – un estilo’. Los colectores consideraban estos abanicos usados o por los apalaí-wayana o por los tiriyo, según el lugar de adquisición como testimonios de la cultura material del grupo respectivo. Por eso, desde la perspectiva de los colectores y su relación a los dos grupos la atribución tanto a los apalaí-wayana como a los tiriyo es correcta: es el reflejo de una perspectiva desde afuera. Pero asumiendo el enfoque de la relación entre los dos grupos indígenas, los apalaí-wayana y los tiriyo, esta visión excluye, por ejemplo, la historia de contactos culturales entre ellos y las consiguientes transformaciones. El abanico común entre los dos grupos indígenas podría tener su origen en el patrón de casamiento: el abanico podría haber sido entregado por un grupo al otro como dote cuando se casaron entre los dos grupos según sus reglas exolingüísticas. Otra explicación podría ser la transferencia de conocimiento en cuanto a la producción de este tipo de abanicos. En este caso, uno de los dos grupos adoptó del otro la tecnología específica de trenzar abanicos exactamente de esta forma y estilo como copia del diseño entero. En ambos casos los abanicos semicirculares remiten a relaciones sociales entre los dos grupos que incluyen un intercambio de conocimiento o de objetos en su totalidad. En este sentido los abanicos incluyen las relaciones sociales entre los dos grupos indígenas y reflejan un proceso de conocimiento o de su objetivación en forma de los abanicos. El carácter y la historia de las relaciones entre los dos grupos cuyos testimonios culturales son los abanicos se puede visibilizar mejor analizando la tecnología del diseño, comparando los abanicos semicirculares, los abanicos rectangulares y las esteras.



Figura 2a. Abanico semicircular de *murumuru* (tiryó) (foto: Beatrix Hoffmann, 2012. MPEG, Belém, col. P. Friel, 1959. No. de Inventario 8435).



Figura 2b. Abanico rectangular de *arumã* con un mango (*wayana*) (foto: Beatrix Hoffmann 2012. *Museum der Kulturen Basel*, col. Friel, aprox. 1953-1963. No. de Inventario 10442).



Figura 2c. Eстера de *arumã* (tiryó) (foto: Beatrix Hoffmann, 2012. MPEG, Belém, col. P. Friel, 1960. No. de Inventario 8703).

Como ya se explicó, ni la tecnología ni el diseño ni la forma de los abanicos semicirculares muestran diferencias que hagan posible una atribución a un origen cultural –por eso hay que considerarlos idénticos–. Una de sus características más visibles –fuera de la forma semicircular– es el mango, estos abanicos tienen siempre un mango, que está formado por las partes finales de la paja fijados por finos cordones de fibra o algodón (Figura 3). Al centro de los abanicos se pueden ver o diseños geométricos en forma triangular o antropomórficos muy estilizados.



Figura 3. Detalle del mango de un abanico semicircular de *murumuru* (tiryó) (foto: Beatrix Hoffmann 2012. *Museum der Kulturen Basel*, col. Friel, aprox. 1953-1963. No. de Inventario IVc 10651).

Ampliando las consideraciones hacia los abanicos rectangulares y las esteras, se pueden observar más claramente ciertas indicaciones referentes al origen respectivamente la genética de estas piezas de cestería, en relación al material usado y a la tecnología aplicada. Con muy pocas excepciones los abanicos rectangulares están hechos de *arumã* y el mango consiste de dos o tres palitos divididos. Entre estas piezas se pusieron las partes finales del trenzado. Los palitos están fijados por cordones de fibra o algodón (Figura 4).



Figura 4a y 4b. Detalle del mango de un abanico rectangular (wayana) (foto: Beatrix Hoffmann, 2012. *Museum der Kulturen Basel*, col. Frikel, aprox. 1953-1963. No. de Inventario IVc 10442).

En las colecciones etnográficas hay aproximadamente la misma cantidad de abanicos semicirculares de los apalaí-wayana y de los tiriyó. Por contra, existen pocos abanicos rectangulares en las colecciones tiriyó—hasta el presente se conocen solo dos ejemplares—.¹³ Mientras que en las colecciones de los apalaí-wayana estos abanicos son tan presentes como los de forma semicircular.¹⁴

Las esteras de comida se parecen a los abanicos rectangulares. Se diferencian de ellos por tener no solo uno sino dos mangos, hechos también de palitos divididos y situados a lados opuestos. Los dos mangos opuestos aumentan la estabilidad de la estera y facilitan el transportar comida en ella y guardarla después de su uso. Básicamente estas esteras estaban hechas tanto de *murumuru* como de *arumã*. Sin embargo, las colecciones etnográficas conservadas en museos sugieren que solo los tiriyó hayan usado los dos materiales paralelamente. Mientras que, teniendo en cuenta las colecciones etnográficas, los apalaí-wayana muestran una preferencia muy clara por el material *arumã*. Ninguna de las colecciones etnográficas investigadas contiene una estera de comida fabricada de

13 Uno se encuentra en el *Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém (N° 8200), el otro en el *Museum Fünf Kontinente*, Múnich (10-331 871).

14 Tal vez la cantidad de los abanicos rectangulares es un poco más grande que la de los semicirculares.

murumuru. Comparando las esteras de comida de los dos grupos indígenas se observan no solo diferencias en cuanto al material usado, sino también en cuanto a la tecnología para hacer el mango. Los mangos de las esteras apalaí-wayana están hechos de la misma manera como los del abanico rectangular: con palitos divididos. Al contrario, los mangos de las esteras tiriyo están hechos de la misma manera que los del abanico semicircular: por el retorcimiento de las partes finales de la paja (Figura 5).



Figura 5a, 5b y 5c Estera y detalles del mango (fotos: Beatrix Hoffmann, 2012. MPEG, Belém, col. P. Friel, 1959. No. de Inventario 8451).

Las semejanzas y diferencias en cuanto a la tecnología y al uso de diferentes materiales que se observa entre los tres tipos de cestería permiten algunas conclusiones en relación a su origen o/y a su génesis.

Gracias a las exposiciones de varias colecciones etnográficas de los dos grupos indígenas se sabe que ambos grupos conocieron y usaron tanto el *murumuru* como el *arumã*. Los dos grupos también conocían ambos tipos de mango —tanto los hechos con las partes finales del trenzado como los hechos con palitos divididos—. En cuanto a los abanicos se puede observar una coherencia entre la forma, el material y la tecnología independiente del grupo que lo ha producido o usado. En cambio, en el caso de las esteras no existe esta coherencia. Las esteras producidas por los apalaí-wayana son hechas exclusivamente de *arumã*, mientras que los tiriyo usaron tanto la paja *murumuru* como el *arumã* para

la fabricación de sus esteras de comida. Pero independiente del material aplicado a las esteras de comida, los tiriyó fabricaron todos los mangos mediante el entrelazamiento de las partes finales de la paja. O sea, para la fabricación de los mangos de las esteras se usaba la misma tecnología que para los abanicos semicirculares.

Resumiendo, se puede constatar, que en el caso de los abanicos el material y la tecnología aplicados estos difieren según la forma del objeto:

Forma del abanico	semicircular	rectangular
Material	paja de <i>murumuru</i>	<i>arumã</i>
Tecnología del mango	entrelazamiento de las partes finales de paja	palitos divididos

En el caso de los abanicos rectangulares, el mango de palitos es más estable que un mango hecho de paja. Las esteras, que tienen dos mangos no necesitan los palitos, la paja entrelazada en los bordes opuestos sirve también para el transporte a mano. Así, al contrario de los abanicos, las esteras se diferencian en cuanto al material y la tecnología según la cultura, o mejor dicho, según el productor y su origen indígena.

Estas observaciones hacen posibles algunas suposiciones con respecto al origen y a la génesis de los tres tipos de cestería. Con referencia a los tiriyó, ellos muestran una clara preferencia por la paja de *murumuru*, la tecnología de entrelazar las partes finales de la paja parece estar relacionada con este material. Pero los tiriyó aplican la tecnología también cuando usan otros materiales —por ejemplo, el *arumã*— si la estabilidad del objeto lo permite. A diferencia, los apalaí-wayana prefieren en general la paja *arumã* para fabricar cestería. Por eso las colecciones etnográficas de ellos contienen solamente esteras de comida hechas de *arumã* y además una gran variedad de otros cestos de esta paja. También se encuentra en las colecciones aproximadamente la misma cantidad de abanicos de paja *arumã* como de paja *murumuru*. Los mangos de los tres tipos de cestería están hechos acordes a su forma: las piezas rectangulares tienen mangos de palitos mientras las piezas semicirculares tienen un mango de paja entrelazada.

Teniendo en cuenta esto, es muy probable, que los apalaí-wayana hayan adoptado completamente los abanicos semicirculares de los tiriyó. La adopción obviamente incluyó la decisión por el material y con éste por la forma del mango. Otra posibilidad sería que los apalaí-wayana hayan adquirido los abanicos semicirculares de los tiriyó por trueque. Sin embargo, los tiriyó obviamente adoptaron los abanicos rectangulares de los apalaí-wayana —adquiriendo tanto el material usado como el tipo de mango—. Pero para la fabricación de aquellas esteras que por su forma muy parecida tienen probablemente un origen entre los apalaí-wayana, los tiriyó asumieron más libertad en cuanto al material usado y a los mangos fabricados.

ABANICOS	apalaí-wayana	tiriyó
Forma	rectangular	
Material	paja de <i>arumã</i>	
Mango	uno, hecho de palitos divididos	

ESTERAS	apalaí-wayana	tiriyó
Forma	rectangular	
Material	paja de <i>arumã</i>	paja de <i>arumã</i> o de <i>murumuru</i>
Mango	dos opuestos, hecho de palitos divididos	dos opuestos, hecho entrelazando las partes finales de la paja

Todavía no se sabe mucho de la historia de las relaciones inter-étnicas entre los apalaí-wayana y los tiriyó. Pero es muy probable que este intercambio de conocimiento, reflejado en la cultura material, tenga su origen en las prácticas de casamientos exolingüísticos.

Cuentas: influencias externas y transformaciones de la materialidad

El segundo ejemplo analiza objetos de cuentas, producidos por los tiriyó y conservados en colecciones etnográficas. Las colecciones, que forman la base de las siguientes consideraciones, fueron creadas entre 1950 y 1971 por Protásio Friel durante un viaje en 1971 y apoyado por su colega Roberto Cortéz, en esa época un joven antropólogo del *Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém. Desde una perspectiva diacrónica y teniendo en cuenta las colecciones etnográficas se puede ver que hasta el inicio de los años sesenta las piezas de cuenta fueron muy raras y solo pocos tipos de joya estuvieron completamente fabricados con cuentas. Durante los años 1960 hasta 1975 aumentó visiblemente tanto el número total como la diversidad de objetos hechos de cuentas.

En primer lugar, el aumento total de las piezas de cuentas se puede explicar por la facilidad del acceso al recurso básico: las cuentas de vidrio. Hasta 1960 solo los *cimarrones* y pocos visitantes, como Protásio Friel, llevaron este recurso a los tiriyó. Con la construcción de pistas de aterrizaje y la mejora de la accesibilidad a la región, la presencia de representantes de la sociedad nacional creció enormemente. Ellos trajeron a los indígenas productos industriales como objetos de trueque, incluso cuentas de vidrio. El acceso a las cuentas condujo a su uso creciente para la fabricación del adorno corporal.

Para formular conclusiones con respeto a las transformaciones culturales reflejadas en la cultura material hay que considerar también el rol de los coleccionistas. La composición de una colección etnográfica siempre está influenciada por la percepción de quienes coleccionan. El proceso de selección de objetos que formarán parte de una colección está marcado tanto por los contextos culturales como por las circunstancias individuales del coleccionista. Los aspectos individuales están determinados por ejemplo por influencias familiares o por intereses particulares de los coleccionistas. Pero, a fin de cuentas, solo se puede realizar la colecta de objetos etnográficos a partir de las piezas disponibles para adquirir –de allí que la oferta de objetos hecha por un grupo indígena desempeñe un papel importante para la formación de una colección etnográfica–. Por lo tanto, la presencia de un mayor número de objetos de cuentas en las colecciones etnográficas de los tiriyó se puede explicar, tanto por una disponibilidad mayor del recurso, como por el proceso de recolección. Esto explica también la ampliación tipológica de objetos hechos de cuentas, en relación a una transformación de la materialidad. Durante la década de 1960 los tiriyó comenzaron a usar cuentas también para confeccionar cintas, pulseras y collares que anteriormente eran hechos de algodón. Esto no solo causó un cambio de material sino también de la tecnología de fabricación y del uso. Mientras que el objeto precursor de la cinta de cuentas eran cordeles finos de algodón, las pulseras fueron fabricadas con una técnica parecida a la de hacer ganchillo. En cambio la fabricación con cuentas se parece a la técnica de tejer. En cuanto al uso se puede observar que la cinta de cuentas ya no se llevaba más atravesando el cuerpo –encima de un hombro y debajo del otro brazo, como los cordeles de algodón– sino alrededor de la cintura y las pulseras ya no se llevaban en la parte superior del brazo, sino en la muñeca.

Es posible seguir el desarrollo que llevó a la preferencia de ciertos colores para la fabricación de cuentas hasta las primeras colecciones etnográficas de los tiriyó. Los objetos más antiguos fabricados de cuentas provienen de fines del siglo XIX. Tanto el *Musée du Quai Branly en París*¹⁵ como el *Linden-Museum* en Stuttgart conservan raros ejemplos que en ambos casos son tangas de mujeres. Las cuentas de estos objetos eran hechas de semillas negras o morenas, que se llaman *wiri* según la documentación conservada en el *Linden-Museum*. Los primeros objetos hechos de cuentas de vidrio, incluso las tangas de mujeres, fueron fabricados usando el blanco y el azul. El uso del azul puede ser explicado como la sustitución del color oscuro, negro o marrón, de las cuentas de semillas. Cuando aumentó la disponibilidad de las cuentas, fue notable una clara preferencia del color rojo en lugar del azul. Más tarde, recién a partir de los años setenta aparece el uso de cuentas verdes, amarillas o de color naranja. Además, como ya se indicó, también en relación al material se nota una clara transformación: desde el material orgánico al vidrio y finalmente al uso de cuentas de plástico.

15 El objeto fue recolectado por Jules Crevaux en 1877 y llegó al museo en 1881 (N° 71.1881.34.80).

Estas transformaciones de material fueron acompañadas o bien seguidas por la aparición de nuevos objetos, mostrando insólitas formas, diseños y colores hasta entonces no conocidos como parte de la cultura material de los tiriyó. Forman parte de estos objetos: collares parecidos a un escapulario, parte del ornato sacerdotal y colgantes en forma de círculos con rayas y de cruces (Figura 6). Además, se observa el uso de cuentas color amarillo, verde y naranja. Este desarrollo no se puede explicar solo por el aumento de cuentas disponibles, sino hay que analizarlo como ocasionado por las influencias externas en la cultura tiriyó.



Figura 6. Collar de cuentas con un colgante circular (tiriyó) (foto: Beatrix Hoffmann, 2012. *Museum der Kulturen Basel*, col. Gebhart-Sayer, 1975. No. de Inventario IVc 17242).

La causa más probable de estas transformaciones es la presencia de los misioneros evangélicos de Surinam que misionaron entre los tiriyó a partir de los años sesenta. Con respecto a ellos se sabe que dieron cuentas a los tiriyó, no tanto como productos de trueque sino más bien para producir mercancías. Según los misioneros evangélicos, los tiriyó deberían ganar dinero con la venta de artesanía, la artesanía de cuentas fue considerada como una mercancía preferida por los turistas, a quienes querían vender las piezas. Para atraer el interés de los compradores los misioneros ejercieron influencia tanto en la forma como en el diseño de las piezas de cuentas, e incluso en los colores aplicados. En este contexto el adorno corporal de cuentas producido por los tiriyó representa desde una perspectiva diacrónica el cambio cultural causado por los diferentes contactos con los representantes de las sociedades nacionales de Brasil y de Surinam. Así como los abanicos y esteras, las piezas de cuentas reflejan una red compleja de relaciones sociales, en la que los tiriyó eran productores de estos objetos.

Utensilios chamánicos: nuevas interpretaciones de objetos y transformaciones de identidad

A diferencia de los apalaí-wayana y los tiriyo, los xipaya pertenecen al conjunto lingüístico tupí. Actualmente, la mayoría de ellos vive en la ciudad de Altamira y en el municipio Volta Grande do Xingú, ambos ubicados al medio río Xingú. Una parte más pequeña de los xipaya vive en su ‘Tierra Indígena’ en los márgenes de los ríos Irirí y Curuá (Patrício 2003).

Los xipaya tenían contactos esporádicos con representantes de la sociedad brasileña al menos desde la mitad del siglo XVIII. El misionero jesuita Roque Hundertpfund (1709-1777) subió alrededor de 1750 por el río Xingú. Él llegó hasta la desembocadura del río Irirí, en la región de la Gran Volta del río Xingú. Hundertpfund fundó la misión Tauaquará (Nimuendajú 1948: 219). Esta misión estaba ubicada donde actualmente se encuentra la ciudad de Altamira. Hundertpfund atrajo a los diferentes grupos indígenas del Xingú bajo y central para que se mudaran a los alrededores de la misión. Unos permanecieron allí cuando la misión fue abandonada –solo pocos años después de su fundación, probablemente en el año 1754– cuando los jesuitas tuvieron que regresar a Portugal (Nimuendajú 1948: 219; Gatzhammer 1994: 399). Según Nimuendajú (1948: 219), Hundertpfund fue el primero quien dio informaciones sobre los xipaya fuera del mundo indígena. En el siglo XIX varios viajeros, en su mayoría extranjeros, llegaron al río Xingú para explorar la región, sus habitantes y su naturaleza. Entre ellos estaban el príncipe Adalbert de Prusia (1842), Karl von den Steinen (1884, 1887), Henry Coudreau (1896) y Herrmann Meyer (1896, 1899). En las últimas décadas del siglo XIX trabajadores de caucho y colectores de nueces de Brasil avanzaron en busca de recursos hasta el medio río Xingú, entrando en las regiones pobladas por diferentes grupos indígenas. Además, en este período se empezaron a fundar grandes haciendas para el cultivo de la caña de azúcar. Aunque estas actividades deben haber causado encuentros con la población indígena, no existen muchas informaciones ni sobre los xipaya o sus vecinos, los kuraya,¹⁶ ni sobre los indígenas del medio río Xingú en general antes del siglo XX. Las fuentes históricas más importantes y al mismo tiempo casi únicas con respecto a los xipaya son las publicaciones de E. Snethlage (1910, 1922) y de C. Unkel Nimuendajú (1919/20, 1948).

Emilie Snethlage (1868-1929) fue una ornitóloga alemana. Ella realizó investigaciones en el río Irirí y en la región de sus afluentes en los años 1909 y 1914 (E.-H. Snethlage 1930; Hoffmann 2014/15). La investigadora realizó allí no solamente trabajos ornitológicos sino también etnográficos y además geográficos. Como parte de sus investigaciones, Snethlage recolectó objetos etnográficos entre los xipaya y los kuraya durante su segunda estadía en 1914. La colección etnográfica resultada de su actividad –o por lo

16 Los kuruaya son también tupi-hablantes y vivían en el alto río Curuá, un afluente del río Irirí.

menos una parte de esta— se conserva actualmente en el *Ethnologisches Museum* (Museo Etnológico) de Berlín. La creación de esta colección formó parte de un convenio entre la investigadora y el museo, que actuó como financiador parcial del segundo viaje.¹⁷ Solo dos años después el lingüista Curt Unkel Nimuendajú (1883-1945) llegó a la misma región. Él realizó estudios lingüísticos entre los diferentes grupos indígenas del medio río Xingú hasta 1919, incluyendo a los xipaya.

Aunque los xipaya, según Nimuendajú (1948: 219), solían vivir en las islas del medio río Irirí, Snethlage solo encontró a uno de ellos, cuando llegó a esa región en 1909. El hombre llamado Manoelsinho vivía en una maloca con su mujer kuraya y su familia. Allí Emilie Snethlage pasó unos días y recolectó sus primeras informaciones etnográficas sobre los xipaya. Cuando Snethlage llegó al río Irirí en 1914, los xipaya ya no vivían más en el alto río Irirí, sino alrededor de su desembocadura en el río Xingú. Esa mudanza fue ocasionada por el homicidio de Manoelsinho en 1913 por trabajadores de caucho que llegaron a su *maloca*. Manoelsinho fue asesinado como consecuencia de sus encuentros hostiles con los extractores de caucho. Para evitar más homicidios, el latifundista más importante de la región ordenó la mudanza de los xipaya a los alrededores de los asentamientos neo-brasileños (Snethlage 1922: 395). Durante las siguientes décadas la mayoría de los xipaya vivió en la ciudad de Altamira y sus alrededores. Este cambio llevó a su convivencia con indígenas de otros grupos, en primer lugar los kuruaya y también con *caboclos*, descendientes de relaciones entre indígenas y neo-brasileños o europeos.

Resultado de esta convivencia fue una fuerte asimilación cultural y la pérdida casi completa de su identidad cultural. Alrededor del 1990 ningún descendiente de los xipaya era capaz de hablar la lengua de sus antepasados. Recién a comienzos de la década de 1990 empezó una revitalización cultural con éxito hasta el presente. La generación joven de los xipaya lograron revitalizar su lengua. Actualmente más de cien xipaya viven en *aldeias* propias, ubicadas en el municipio de Volta Grande do Xingu y en el *Territorio Indígena Xipaya* (*Terra Indígena Xipaya*). Este territorio está poblado por los xipaya desde 1999.¹⁸

En el presente los xipaya continúan la búsqueda de sus raíces culturales. Parte de las actividades relativas a este proceso es la documentación de su historia y de testimonios culturales, entre ellos objetos de la cultura material de sus antepasados. En 2013 los xipaya averiguaron que la única colección de testimonios de la cultura material de sus antepasados estaba en el *Ethnologisches Museum* de Berlín. Es la colección creada por Emilie Snethlage. Gracias a una coincidencia feliz se organizó una reunión de dos

17 En sus cartas al museo Snethlage menciona diversos objetos, especialmente de madera, que consiguió de los xipaya, pero no están en la colección berlinesa. Es probable que existía una segunda parte de la colección etnográfica, la cual actualmente no se sabe dónde está.

18 <<http://ti.socioambiental.org/pt-br/#/pt-br/terras-indigenas/3928>> (01.07.2015).

representantes de los xipaya con la autora del presente texto. Este encuentro tuvo lugar en el *Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, durante las preparaciones de una exposición sobre Emilie Snethlage en abril de 2014. Como no era posible traer la colección etnográfica de los xipaya a Belém, llevé conmigo a este encuentro fotografías de casi todos los objetos. Durante un día entero observamos juntos las fotografías e intercambiamos nuestro conocimiento sobre los objetos. Varias veces, Luiz Xipaya, el representante principal de los indígenas, reclamó piezas como pertenecientes a su grupo, las cuales Emilie Snethlage había clasificadas como originarias de los kuraya. Así mismo Luiz Xipaya negó que ciertos objetos que habían sido clasificados como pertenecientes a sus antepasados lo fueran. Las piezas en referencia pertenecían a un solo tipo de objetos, llamado *caruara* por Snethlage. Las *caruaras* son pequeñas cosas hechas de materiales naturales, como palitos, paja o plumas, usadas por un chamán (*paje*) durante sus sesiones. Las *caruaras* que adquirió Snethlage eran todas usadas en la curación de enfermos. Su función consistía en la absorción de las enfermedades y sus fuerzas malas. Las *caruaras* no requieren atenerse a una forma especial o fija. Por eso existen algunas que se parecen a un conjunto de hierbas o paja y otras se parecen a símbolos clandestinos. Una de las *caruaras* de la colección Snethlage se parece a una Cruz de San Andrés: dos palitos de bambú cruzados en forma de 'X'. Además, los palitos de bambú están cubiertos por plumas negras y rojas.

Cuando Luiz Xipaya vio la *caruara* cruciforme, explicó muy claramente y bastante emocionado que la pieza no provenía de sus antepasados, obviamente para Luiz Xipaya, las *caruaras* representan algo maligno. Sin explicarlo, no quería asociar este objeto con su realidad cultural ni con la de sus antepasados. Así la explicación de este acontecimiento queda para consideraciones antropológicas futuras. Al mismo tiempo, un rechazo de una relación cultural con ciertos objetos aducido tan emocionalmente es un gran reto para el trabajo en el museo. Para hacer frente a este reto hay que desarrollar conjuntamente con miembros de las comunidades de origen métodos sensibles, para hacer visible las perspectivas diferentes sin provocar o herir.

Hace algunas generaciones los xipaya son bautizados y practican la religión cristiana.¹⁹ Desde una perspectiva cristiana, el trabajo de los chamanes es mal visto, hasta considerado como obra del diablo. El rechazo de las *caruaras* como pertenecientes a la historia de los xipaya puede entenderse como una transformación de la identidad cultural. A causa de la influencia cristiana, Luiz Xipaya no podía aguantar la confrontación con la idea de que sus antepasados hubieran tenido una cultura 'pagana'. Por eso Luiz Xipaya sugirió excluir todos los indicios que podían establecer conexiones con este aspecto de la historia cultural de los xipaya. Esa estrategia se puede considerar como parte del proceso de la recuperación de una nueva identidad xipaya. La revitalización cultural

19 Comunicación oral de Luiz Xipaya, 26.4.2014.

de los xipaya incluye un proceso activo de decisiones acerca la inclusión o exclusión de rasgos culturales a su autoconciencia como xipaya. Como consecuencia de este proceso, se cambia también la relación con los objetos chamánicos, se pasa de una relación émica a una ética.

¿Qué significa esto para la museología etnológica y para la representación de indígenas con base en su cultura material? Una de las conclusiones a las que se puede llegar es que las diferentes perspectivas hacen visible los procesos transformativos de identidades culturales. Tanto la historia compleja de las *caruaras* como la de los objetos kuraya reclamados por Luiz Xipaya como testimonios culturales de sus antepasados, demuestran la historia compleja de los dos grupos indígenas desde la época de la visita de Emilie Snethlage hasta el presente.

Conclusiones

Los tres ejemplos discutidos en este artículo presentan el espectro de colecciones etnográficas como testimonios de la cultura material de grupos indígenas –o sociedades de origen–. La congruencia de los ejemplos se constituye por la incertidumbre de su valor con respecto a la representación de un único origen cultural. Los objetos de los tres ejemplos representan en primer lugar relaciones culturales entre diferentes grupos indígenas, entre indígenas y no indígenas y entre los miembros vivos y muertos de una sociedad indígena que recupera sus raíces culturales, llegando a una reforma de su identidad cultural. En este contexto queda claro que el concepto de ‘una tribu – un estilo’ ya no tiene valor para la museología etnológica, como constató Hahn (2005) siguiendo a Kasfir (1984). Para descubrir el espectro de los diferentes significados y las diferentes relaciones sociales representadas por un objeto, en muchos casos no es suficiente atribuir un objeto a un solo grupo de origen.

Los tres ejemplos muestran cómo al tomar en cuenta diferentes perspectivas se ve una multitud de significados y sus historias relacionadas a un solo objeto. En este contexto, unos objetos se presentan como cuadro enigmático –dependiendo de los puntos de vista que ofrecen diferentes imágenes–. Para una museología etnológica esta situación es tanto un desafío como una gran posibilidad para diversificar el conocimiento en relación tanto al otro como al culturalmente propio.

Referencias bibliográficas

Archivos

Museum der Kulturen Basel (MKB): Schriftenarchiv (MBK_IV_0122).

Fuentes impresas

- Barbosa, Gabriel Coutinho & Paula Morgado
 2003 *Aparai*. Povos indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental (ISA). <<http://www.povosindigenas.org.br/en/povo/aparai/print>> (31.10.2015).
- Bourdieu, Pierre
 1970 *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
 1979 *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Coudreau, Henri Anatole
 1893 *Chez nos Indiens. Quatre années dans la Guyane Française (1887-1891)*. Paris: Hachette et Cie.
- Crevaux, Jules Nicolas
 1883 *Voyages dans l'Amérique du Sud*. Paris: Hachette.
- Feest, Christian F.
 2012 Materielle Kultur. En: Beer, Bettina (ed.): *Ethnologie: Einführung und Überblick*. Berlin: Reimer, 255-270.
- Friel, G. Protásio
 1961 Fases culturais e aculturação intertribal no Tumucumaque. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N.S. Antropologia* 16: 1-17.
 1971 *Dez anos de aculturação Tiriyo: 1960-1970. Mudanças e problemas*. Publicações avulsas 16. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
 1973 *Os Tiriyo. Seu sistema adaptativo*. Hannover: Münstermann.
- Gatzhammer, Stefan
 1994 Politisch-diplomatische Beziehungen zwischen Portugal und Österreich im 18. Jahrhundert vor dem Hintergrund der Jesuitenfrage. *Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung* 102(3-4): 359-408. <<https://publishup.uni-potsdam.de/opus4-ubp/frontdoor/index/index/docId/2746>> (20.11.2017).
- Goeje, Claudius Henricus de
 1906 Bijdrage tot de Ethnographie der surinaamsche Indianen. *Internationales Archiv für Ethnographie* 17: Supplement.
 1908 Verslag der Toemoekhoemak-Expeditie (Tumuc-Humac-Expeditie). *Tijdschrift van het Kon. Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap* 25: 945-1169.
- Grupioni, Denise M. Fajardo
 2005 *Tiriyo*. Povos indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental (ISA). <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tiriyo>> (10.08.2015). Hahn, Hans Peter

- 2005 Stil und Lebensstil als Konzeptualisierungen der Bedeutungen materieller Kultur. En: Kienlin, Tobias L. (ed.): *Die Dinge als Zeichen: Kulturelles Wissen und materielle Kultur*, Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie 127. Bonn: Verlag Dr. Rudolf Habelt, 41-52.
- Hoffmann, Beatrix
- 2014/15 Protásio Friel (1912-1974): Ein biographischer Versuch. *Journal Fünf Kontinente* 1: 10-51.
 - 2014 Am Anfang steht die Begegnung: Tiriyo, Xikrin, Apiaká. En: Herzog-Schröder, Gabriele (ed.): *Von der Leidenschaft zu finden. Die Amazonien-Sammlung Fittkau*. München: Museum fünf Kontinente, 24-36.
- Kasfir, Sidney Littlefield
- 1984 One tribe, one style? Paradigms in the historiography of African art. *History in Africa* 11: 163-193. <<http://dx.doi.org/10.2307/3171633>>.
- Kockmeyer, Thomas
- 1980 Die Expedition zu den Tyrió-Indianern. *Kirche und Indianer. Berichte und Dokumente aus Brasilien* 19: 74-84.
- Mielert, Angelicus
- 1980 Interview mit Pater Angelicus Mielert, OFM, anlässlich seines Besuches in der ADVENIAT-Geschäftsstelle im Februar 1980. *Kirche und Indianer. Berichte und Dokumente aus Brasilien* 19: 84-88.
- Nimuendajú, Curt Unkel
- 1919/20 Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Sipáia-Indianer. *Anthropos* 16: 1002-1039, 17: 367-406.
 - 1948 Tribes of the lower and middle Xingu-River. En: Stewart, Julian (ed.): *Handbook of South American Indians 3: The tropical forest tribes*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 212-243.
- Patrício, Marlinda Melo
- 2003 *Xipaya*. Povos indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental (ISA). <<http://pib.socioambiental.org/en/povo/xipaya/print>> (03.11.2015).
- Povos indígenas no Brasil
- s.d. *Povos indígenas no Brasil*. Instituto Socioambiental (ISA). <<https://pib.socioambiental.org/pt>> (20.11.2017).
- Rehbein, Boike & Gernot Saalman
- 2009 Habitus. En: Fröhlich, Gerhard & Boike Rehbein (eds.): *Bourdieu-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 110-118.
- Snethlage, Emilie
- 1910 Zur Ethnographie der Chipaya und Curuahé. *Zeitschrift für Ethnologie* 42: 612-637.
 - 1922 Die Indianerstämme am mittleren Xingu. *Zeitschrift für Ethnologie* 54: 395-427.
- Snethlage, Emil-Heinrich
- 1930 Dr. Emilie Snethlage zum Gedächtnis. *Journal für Ornithologie* 78: 123-135.
- Speiser, Felix
- 1926 *Im Dürer des brasilianischen Urwalds*. Stuttgart: Strecker und Schröder.